Justicia como equidad [1]

John Rawls

1. Podría parecer, a primera vista, que los conceptos de justicia y equidad son idénticos y que no hay razón para distinguirlos o para decir que uno es más importante que el otro. Creo que esta impresión es errónea. En este artículo quisiera mostrar que la idea de equidad es la idea fundamental en el concepto de justicia, y quisiera ofrecer un análisis del concepto de justicia desde este punto de vista. Para poner de relieve la fuerza de esta pretensión, así como la del análisis basado en ella, argüiré además que es éste el aspecto de la justicia del que es incapaz de dar cuenta el utilitarismo, en su forma clásica, pero que se expresa, aun de forma desorientadora, mediante la idea del contrato social.

Para empezar, voy a desarrollar una determinada concepción de la justicia enunciando y comentando dos principios que la especifican, y considerando las circunstancias y condiciones en las que puede pensarse que tales principios surgen. Los principios que definen esa concepción, y la concepción misma, son, por supuesto, conocidos. Sin embargo, al emplear la noción de equidad como armazón, tal vez sea posible reunirlos y enfocarlos desde una nueva perspectiva. Antes

[1] Agradecemos a la Editorial Tecnos su amabilidad al permitirnos la reproducción de la versión española de este artículo, incluido como capítulo segundo en el libro del mismo título publicado en 1999. Una versión abreviada del mismo (menos de la mitad de su extensión) se presentó, con el mismo título, en un simposio ante la American Philosophical Association, Eastern División, el 28 de diciembre de 1957 y apareció en el *Journal of Philosophy,* LIV, pp. 653-662

de enunciar esa concepción, sin embargo, deben tenerse presentes los siguientes extremos preliminares.

En todo momento, a lo largo de estas páginas considero la justicia sólo como una virtud de instituciones sociales, o de lo que denominaré prácticas[2]. Los principios de la justicia se conciben aquí como formulando restricciones en cuanto a la forma como las prácticas pueden definir posiciones y cargos, asignando con ello poderes y responsabilidades, derechos y deberes. No voy a ocuparme en absoluto de la justicia como virtud de acciones particulares o de personas. Es importante distinguir estos diferentes objetos de la justicia, pues el significado del concepto varía según se aplique a prácticas, a acciones particulares o apersonas. Estos significados están, ciertamente, conectados, pero no son idénticos. Voy a limitar mi discusión al sentido de justicia en tanto que aplicada a prácticas, puesto que este sentido es el básico. Una vez que éste se entiende, los otros sentidos no plantearían graves dificultades.

Justicia ha de entenderse en su sentido usual, como representando sólo una de las muchas virtudes de las instituciones sociales; pues éstas pueden ser anticuadas, ineficientes, degradantes, o cualquier otra cosa, sin ser injustas. No hay que confundir la justicia con una visión omní-inclusiva de una sociedad buena; la justicia es sólo una parte de cualquier concepción de ese tipo. Es importante, por ejemplo, distinguir entre aquel sentido de la igualdad, que es un aspecto del concepto de justicia, y el sentido de la igualdad que forma parte de un ideal social más comprehensivo. Puede muy bien haber desigualdades que uno acepta que son justas, o al menos no injustas, pero que, sin embargo, por otras razones, desearía desterrar. Centraré, pues, la atención en el sentido usual de justicia, en el cual ésta consiste esencialmente en la eliminación de distinciones arbitrarias y el establecimiento, dentro de la estructura de una práctica, de un apropiado equilibrio entre pretensiones rivales.

Finalmente, no es necesario considerar los principios que a continuación se van a discutir como los principios de la justicia. De momento basta que sean característicos de una familia de principios que

---

[2] En todo momento empleo la palabra «práctica» [*practice*] como una suerte de término técnico para significar toda forma de actividad especificada por un sistema de reglas que define cargos, papeles, jugadas, castigos, defensas, y así sucesivamente, y que da a esa actividad la estructura que tiene. Como ejemplos puede pensarse en los juegos y los rituales, los juicios y los parlamentos, los mercados y los sistemas de propiedad. He intentado un análisis parcial de la noción de práctica en mi artículo «Two Concepts of Rules», LXIV (1955), pp. 3-32 [trad. Española de Manuel Árbol en Ph. Goot (ed.), *Teorías sobre la ética,* F.C.E., México, 1974].

normalmente van asociados al concepto de justicia. La forma como los principios de esa familia se parecen entre sí, tal como se pone de manifiesto por el trasfondo sobre el que puede pensarse que surgen, se aclarará por el conjunto de la argumentación subsiguiente.

2. La concepción de la justicia que quisiera desarrollar puede enunciarse mediante los dos principios siguientes: primero, cada persona que participa en una práctica, o que se ve afectada por ella, tiene un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; y segundo, las desigualdades son arbitrarias, a no ser que pueda razonablemente esperarse que redundarán en provecho de todos, y siempre que las posiciones y cargos a los que están adscritas, o desde los que pueden conseguirse, sean accesibles a todos. Estos principios expresan la justicia como un complejo de tres ideas: libertad, igualdad y recompensa por servicios que contribuyan al bien común[3].

El término «persona» ha de interpretarse de forma diferente dependiendo de las circunstancias. En unas ocasiones significará individuos humanos, pero en otras puede referirse a naciones, provincias, empresas, iglesias, equipos, y así sucesivamente. Los principios de justicia son aplicables a todos estos casos, aunque existe una cierta prioridad lógica en relación con el caso de los individuos humanos. Tal como lo emplearé, el término «persona» será ambiguo en la forma indicada.

El primer principio vale, por supuesto, sólo en paridad de circunstancias: esto es, aunque siempre tiene que haber una justificación para desviarse de la posición inicial de igual libertad (definida por el patrón de derechos y deberes, poderes y responsabilidades, establecido por una práctica) y la carga de la prueba corre de cuenta de quien se des-

---

[3] Estos principios son, por supuesto, bien conocidos y de una forma u otra aparecen en muchos análisis de la justicia, incluso cuando los autores difieren ampliamente en otras materias. Así, el principio de igual libertad va corrientemente asociado al nombre de KANT (*vid. The Philosophy of Law,* trad. por W. HASTIE, Edimburgo, 1887, pp. 56 y ss.); puede pretenderse que también se encuentra en el On Liberty y en otros escritos de J. S. MILL [trad. Española de M. C. C. de ITURBE, Tecnos, Madrid, 1965], y en muchos otros escritores liberales. Recientemente H. L. A. HART, *Derecho y moral,* LXIV (1955), pp. 175-191 [trad. Española por G. R. CARRIÓ en H. L. A. HART, *Derecho y moral. Contribuciones a su análisis,* Depalma, Buenos Aires, 1962]. La idea de que son injustas las desigualdades, que no se han conseguido a cambio de una contribución al beneficio común se encuentra, por supuesto, dispersa en escritos políticos de todo tipo. Lo distintivo –si acaso– de la concepción de la justicia que aquí se discute es únicamente el haber seleccionado esos dos principios de esa forma; pero para otro análisis semejante véase la discusión de W. D. LAMONT, *The Principles of Moral Judgement* (Oxford, 1946), cap. V.

vía de ella, puede, sin embargo, haber, y a menudo hay, una justificación para hacerlo. Ahora bien, que casos particulares similares, tal como vienen definidos por la práctica, deban ser tratados de forma similar a medida que surgen forma parte del concepto mismo de práctica; está involucrado en la noción de actividad conforme a reglas[4]. El primer principio expresa una concepción análoga pero aplicada a la estructura de las prácticas mismas. Sostiene, por ejemplo, que existe una presunción en contra de las distinciones y clasificaciones hechas por los sistemas jurídicos y por otras prácticas en la medida en que infrinjan la libertad original e igual de las personas que participan en ellas. El segundo principio define cómo puede rebatirse esa presunción.

Podría argüirse, en este punto, que la justicia requiere sólo una libertad igual. Pero si fuera posible una mayor libertad para todos sin pérdida o conflicto, entonces sería irracional conformarse con una menor libertad. No hay razón para limitar derechos a no ser que su ejercicio sea incompatible o perjudique la efectividad de la práctica que los define. Por consiguiente, no es probable que implique una seria distorsión del concepto de justicia incluir dentro de él el concepto de la mayor libertad igual.

El segundo principio define qué tipos de desigualdades son permisibles: especifica cómo puede dejarse sin efecto la presunción establecida por el primer principio. Ahora bien, por desigualdades es mejor entender no cualquier diferencia entre cargos y posiciones, sino diferencias en los beneficios y cargas vinculados directa o indirectamente a ellos, tales como prestigio y riqueza, o sujeción a imposición fiscal y a servicios obligatorios. Los que toman parte en un juego no protestan porque haya diferentes posiciones, tales como portero, defensa o delantero, ni porque existan diversos privilegios y facultades, tal como especifican las reglas; tampoco los ciudadanos de un país pondrán reparos a que existan los diferentes cargos públicos, tales como presidente, senador, gobernador y demás. No es en diferencias de este tipo en las que normalmente pensamos como desigualdades, sino más bien en diferencias en la distribución resultante, que una práctica establece o hace posible, de las cosas que los hombres se esfuerzan por alcanzar o por evitar. Así, puede que se quejen del patrón de honores y recompensas establecido por la práctica (v. gr., los privilegios y remuneraciones de los funcionarios del Gobierno) o que

[4] Sobre este punto llamó la atención SIDGWICK, *Methods of Ethics,* 6ª ed. (London, 1901), Libro III, cap. V, secc. 1. Recientemente, ha sido subrayado por Sir Isalah Berlin en un simposio, «Equality», Proceedings of the Aristotelian Society, n.s. LVI (1955-56), pp. 305 y ss.

pongan reparos a la distribución del poder y la riqueza que resulta de los diversos modos como los hombres se aprovechan de las oportunidades de que disponen (v. gr., la concentración de la riqueza que puede desarrollarse en un sistema de precios libres que admite amplias ganancias empresariales o especulativas).

Hay que señalar que el segundo principio sostiene que una desigualdad es permisible sólo si hay razón para creer que la práctica que incluye o da como resultado esa desigualdad obrará en provecho de todas las partes embarcadas en ella. Es importante aquí acentuar que todas las partes tienen que salir ganando con la desigualdad. Puesto que el principio se aplica a prácticas, implica que el hombre representativo de cada cargo o posición definidos por una práctica, cuando la ve como una empresa en marcha, tiene que encontrar razonable preferir su condición y perspectivas con la desigualdad a lo que una y otras serían en el marco de la práctica si ésta funcionara sin la desigualdad. El principio excluye, pues, justificar desigualdades sobre la base de que las desventajas de los que se encuentran en una posición se compensan con las mayores ventajas de los que se encuentran en otra. Esta restricción, bastante sencilla, es la modificación más importante que quiero hacer al principio utilitarista tal como habitualmente se entiende. Cuando se le acopla la noción de práctica, entonces ésa es una restricción importante[5], y que algunos utilitaristas,

---

[5] En el artículo a que me he referido en la primera nota he intentado mostrar la importancia de tomar las prácticas como el objeto apropiado del principio utilitarista. Las críticas al llamado «utilitarismo restringido» dirigidas por J. J. C. SMART, «Extreme and Restricted Utilitarianism», *Philosophical Quarterly,* VI (1956), pp. 344-354 [trad. Española en Ph. FOOT (ed.), *Teorías sobre la ética,* antes citado] y por H. J. MACCLOSKEY, «An Examination of Restricted Utilitarianism», *Philosophical Review*, LXVI (1957), pp. 466-485, no afectan a mi argumentación. Estos artículos se ocupan de la proposición muy general, atribuida (no entraré a considerar con qué justicia) a S. E. TOULMIN y P. H. NOWELL-SMITH (y, según parece, en el caso del artículo citado en último término, también a mí) de que las acciones morales concretas se justifican apelando a reglas morales por referencia a la utilidad. Pero es claro que yo no pretendo defender semejante concepción. Mi discusión del concepto de reglas como máximas es un explícito rechazo de ella. Lo que argüí fue en el caso, especial dede un punto de vista lógico (aunque de hecho bastante común), de las prácticas, donde las reglas tienen rasgos especiales y no son en absoluto reglas morales, sino reglas jurídicas o reglas de juegos o cosas por el estilo (a excepción, tal vez, del caso de las promesas); la distinción entre justificar acciones concretas y justificar el sistema mismo de reglas tiene una fuerza peculiar. Incluso entonces, únicamente sostuve que restringir el principio utilitarista a las prácticas, tal como se han definido, lo reforzaba. No defendí la posición según la cual esta sola enmienda es suficiente para una defensa completa del utilitarismo como teoría general de la moral. En este artículo me hago cargo de la cuestión de cómo tiene que ser modificado el principio utilitarista mismo; pero también aquí el tema de investigación no es toda la moral de una vez, sino un tema limitado: el concepto de justicia.

por ejemplo, Hume y Mill, han empleado en sus discusiones sobre la justicia sin, al parecer, darse cuenta de su significación, o al menos sin llamar la atención sobre ella[6]. Por qué es ésta una modificación significativa del principio utilitarista, hasta el punto de cambiar por completo la concepción de justicia que se tiene, es algo que mostrará el conjunto de mi argumentación.

Además es también necesario que los diversos cargos a los que están vinculados beneficios y cargas especiales sean accesibles a todos. Puede ser que, por ejemplo, vincular beneficios especiales a ciertos cargos redunde en provecho común, tal como acabamos de definirlo. Quizá de este modo el talento requerido pueda ser atraído a ellos y animado a rendir sus mejores esfuerzos. Pero todo cargo que tenga beneficios especiales tiene que conseguirse en una competencia leal en la que quienes concurren sean juzgados por sus méritos. Si algunos cargos no fueran accesibles a todos, los excluidos tendrían normalmente razones para sentirse injustamente tratados, aunque se beneficiaran de los mayores esfuerzos de aquellos a los que se permitió competir por tales cargos. Ahora bien, si podemos dar por sentado que los cargos son accesibles a todos, sólo es necesario considerar el diseño de las prácticas mismas y el modo como funcionan juntas como un sistema. Será un error centrar la atención en las cambiantes posiciones relativas de personas particulares que podemos conocer por sus nombres propios y exigir que cada uno de tales cambios –visto aisladamente como una transacción efectuada de una vez por todas– tenga que ser en sí mismo justo. Es el sistema de prácticas el que ha de ser juzgado, y juzgado desde un punto de vista general: a no ser que esté uno dispuesto a criticarlo desde el punto de vista de un hombre representativo que ostenta algún cargo determinado, no puede uno quejarse de él.

3. Dados estos principios, podría uno intentar derivarlos de principios *a priori* de la razón o pretender que son conocidos por intui-

---

[6] Podría parecer como si J. S. MILL, en el párr. 36 del cap. V de *Utilitaranism* [trad. española por R. CASTILLA, Aguilar, Madrid/Buenos Aires/México, 1995] expresara el principio utilitarista de esta forma mofidicada, pero en los dos párrafos restantes del capítulo y en otros lugares se diría que no capta la significación del cambio. Hume a menudo subraya que todo hombre tiene que salir beneficiado. Por ejemplo, al discutir la utilidad de las reglas generales, sostiene que son requisitos del «bienestar de todo individuo»; en un sistema estable de propiedad «toda persona individual tiene que encontrar, al hacer el balance, que ella misma sale ganando...». «Cada miembro de la sociedad advierte ese interés; cada uno lo comunica a los que le rodean junto con la resolución que ha tomado de que sus acciones cuadren con él, a condición de que los otros hagan lo propio». *A Treatise of Human Natura,* Libro III, Parte II, Sección II, párr. 22 [trad. española de F. DUQUE, Ed. Nacional, Madrid, 1977].

ción. Éstos son pasos suficientemente conocidos y, al menos por lo que se refiere al primer principio, puede que se dieran con algún éxito. Sin embargo, normalmente tales argumentos no son, en este punto, convincentes. No es probable que nos lleven a entender la base de los principios de justicia, por lo menos no como principios de justicia. Quisiera, por ello, considerar los principios de un modo diferente.

Imaginemos una sociedad de personas entre las que ya se encuentra bien establecido un cierto sistema de prácticas. Supongamos ahora que en general esas personas son mutuamente autointeresadas: su lealtad a las prácticas establecidas entre ellos se funda normalmente en la perspectiva del propio provecho. No es necesario presuponer que, en todos los sentidos del término «persona», las personas en esa sociedad son mutuamente autointeresadas. Si la caracterización de las mismas como mutuamente autointeresadas se aplica cuando la línea divisoria es la familia, puede seguir siendo verdad que los miembros de las familias están ligados por lazos de sentimiento y afecto, y que reconocen voluntariamente deberes que están en contradicción con el autointerés. El mutuo autointerés en las relaciones entre familias, naciones, iglesias y similares, está comúnmente asociado con una intensa lealtad y entrega por parte de los miembros individuales. Por tanto, podemos formarnos una concepción más realista de esa sociedad si pensamos que consta de familias o alguna otra forma de asociación mutuamente autointeresadas. Además, no es necesario suponer que esas personas son mutuamente autointeresadas en todas las circunstancias, sino sólo en las situaciones normales en las que participan en sus prácticas comunes.

Supongamos también que esas personas son racionales: conocen sus propios intereses de forma más o menos exacta; son capaces de rastrear cuáles son las consecuencias que probablemente se seguirán de adoptar una práctica más bien que otra; son capaces de atenerse a un curso de acción una vez que lo han decidido; pueden resistir las tentaciones del momento presente y las seducciones de una ganancia inmediata, y el mero conocimiento o percepción de la diferencia que existe entre su condición y la de otros no es, dentro de ciertos limites y por sí misma, una fuente de gran insatisfacción. Sólo el último punto añade algo a la noción habitual de racionalidad. Esta definición daría cuenta, creo yo, de la idea de que un hombre racional no se sentiría grandemente deprimido por saber, o ver, que otros se encuentran en mejor posición que él, salvo que pensara que ello era resultado de una injusticia, o la consecuencia de dejar que la suerte resuelva por sí misma sin servir a propósito común alguno, y así sucesi-

vamente. Así, si esas personas nos resultan desagradablemente egoístas, por lo menos están libres hasta cierto punto del defecto de la envidia[7].

Finalmente, pongamos que esas personas tienen necesidades e intereses más o menos semejantes, o necesidades e intereses que son complementarios en formas diversas, de modo que entre ellas es posible una cooperación fecunda; y supongamos que son suficientemente iguales en poder y aptitudes como para garantizar que en circunstancias normales ninguna será capaz de dominar a las otras. Esta condición (como las otras) puede parecer excesivamente vaga, pero, en vista de la concepción de la justicia a la que conduce la argumentación, no parece que haya razones para caracterizarla aquí de forma más exacta.

Puesto que concebimos a esas personas como embarcándose en sus prácticas comunes, ya establecidas, no cabe suponer que se reúnen para deliberar sobre cómo establecer por vez primera esas prácticas. Sin embargo, podemos imaginar que de vez en cuando discuten entre sí si alguno tiene una queja legítima contra las instituciones establecidas entre ellos. Discusiones de este tipo son completamente naturales en cualquier sociedad normal. Ahora bien, supongamos que han decidido hacerlo de la forma siguiente. Primero intentan llegar a los principios por medio de los cuales han de juzgarse las quejas y las instituciones mismas. El procedimiento que han decidido seguir para ello consiste en dejar que cada persona proponga los principios por los que desea que se juzgue su queja, entendiendo que, si tales principios se aceptan, las quejas de los otros serán juzgadas del mismo modo y que no se oirá ninguna queja hasta que todo el mundo sea más o menos unánime en cuanto a cómo han de juzgarse las quejas. Cada uno de ellos, además, se hace cargo de que los principios propuestos y aceptados en esa ocasión son vinculantes para ocasiones futuras. Por ello, cada uno se lo pensará dos veces antes de proponer un principio que, de ser aceptado, le daría una ventaja peculiar en sus circunstancias presentes. Cada cual sabe que estará vinculado por él en circunstancias futuras cuyas peculiaridades no pueden conocerse y que muy bien podrían ser tales que el principio jugara entonces en desventaja suya. La idea es que a cada cual se le exija adoptar de ante-

[7] No es posible discutir aquí esta adición a la concepción usual de racionalidad. Si parece extraña, tal vez valdría la pena señalar que es análoga a la modificación del principio utilitarista a cuya explicación y justificación está destinada toda la argumentación. Del mismo modo que la satisfacción de intereses cuyas pretensiones representativas violan los principios de justicia no es una razón para tener una práctica (*vid*. secc. 7), la envidia infundada no necesita, dentro de ciertos límites, ser tomada en consideración.

mano un compromiso firme que pueda razonablemente esperarse que los otros también adoptarán y que a nadie se le dé la oportunidad de cortarse a medida los cánones de una queja legítima a fin de que se ajusten a su propia condición especial, y luego deshacerse de ellos cuando ya no sirvan a sus propósitos. De ahí que cada persona propondrá principios de un tipo general, cuyo sentido, en gran medida, dependerá de las diversas aplicaciones que se hará de ellos en circunstancias cuyos rasgos particulares son hasta entonces desconocidos. Esos principios expresarán las condiciones de acuerdo con las cuales cada uno se muestra menos renuente a ver limitados sus intereses en el diseño de las prácticas, dados los intereses rivales de los otros y bajo el supuesto de que los intereses de los otros serán limitados del mismo modo. Podríamos pensar que las restricciones que así surgirían son aquellas que tendría presentes una persona que tuviera que diseñar una práctica en la que fuera su enemigo quien hubiera de asignarle el lugar que en ella le corresponde.

Las dos partes principales de esta exposición conjetural tienen una significación definida. El carácter y las respectivas situaciones de las partes reflejan las circunstancias típicas en las que surgen cuestiones de justicia. El procedimiento por el que se proponen y reconocen principios representa restricciones, análogas a las de tener una moralidad, mediante las cuales personas racionales y mutuamente autointeresadas se ven llevadas a actuar razonablemente. Así, la primera parte refleja el hecho de que las cuestiones de justicia surgen cuando se plantean pretensiones conflictivas a propósito del diseño de una práctica y cuando se da por supuesto que cada persona insistirá todo lo que pueda en los que considera sus derechos. Típico de los casos de justicia es que en ellos están implicadas personas que hacen valer entre sí sus pretensiones, entre las que hay que encontrar una ponderación o equilibrio equitativos. Por otra parte, tal como viene expresado por la segunda parte, tener una moralidad tiene que implicar, por lo menos, el reconocimiento de principios que se aplican imparcialmente a la propia conducta tanto como a la de otros, más aún, de principios que pueden constituir una restricción o limitación en la prosecución de los propios intereses. Tener una moralidad tiene, por supuesto, otros aspectos: el reconocimiento de principios morales tiene que manifestarse en que se acepta una referencia a ellos como razón para limitar las propias pretensiones, en que se acepta la carga de la prueba de que existe una explicación especial o una excusa cuando uno actúa contraviniéndolos, o bien en que se muestra vergüenza y remordimiento y un deseo de ofrecer reparación, y así sucesivamente. Es suficiente señalar aquí que tener una moralidad es análogo a haber hecho un firme compromiso de antemano, pues uno tiene que reconocer los prin-

cipios morales incluso cuando van en desventaja propia[8]. De un hombre cuyos juicios morales siempre coincidieran con sus intereses podría sospecharse que carece en absoluto de moralidad.

Así pues, las dos partes de la exposición precedente intentan reflejar los tipos de circunstancias en las que surgen cuestiones de justicia y las restricciones que el tener una moralidad impondría a personas que se encuentran situadas en esas circunstancias. De este modo puede verse cómo podría producirse la aceptación de los principios de justicia, pues dadas todas esas condiciones, tal como se han descrito, sería natural que se reconocieran los dos principios de justicia. Puesto que nadie tiene modo alguno de obtener ventajas especiales para sí mismo, cada uno puede considerar razonable reconocer la igualdad como un principio inicial. No hay, sin embargo, razón para que tengan que considerar esta posición como definitiva, pues si hay desigualdades que satisfacen el segundo principio, la ganancia inmediata que permitiría la igualdad puede considerarse como inteligentemente invertida en vista de su rédito futuro. Si, como es probable, estas desigualdades operan como incentivos para atraer mejores esfuerzos, los miembros de esa sociedad pueden verlas como concesiones hechas a la naturaleza humana: puede que ellos, como nosotros, piensen que idealmente los hombres deben desear servirse los unos a los otros. Pero como son mutuamente autointeresados, su aceptación de esas desigualdades es meramente la aceptación de las relaciones en las que de hecho se encuentran y un reconocimiento de los motivos que les llevan a embarcarse en prácticas comunes. Ellos carecen de título para quejarse los unos de los otros. Y así, con tal que se satisfagan las condiciones impuestas por el principio, no hay razón alguna para que no admitan tales desigualdades. A decir verdad, sería miope no hacerlo, y en la mayoría de los casos ello sólo podría ser resultado de que les deprime el mero conocimiento o percepción de que otros están en mejor situación. Cada persona, sin embargo, insistirá en una ventaja para sí y, por tanto, en una ventaja común, pues ninguna está dispuesta a sacrificar algo por las demás.

---

[8] La idea de que aceptar un principio como principio moral implica –a falta de una explicación especial– que uno generalmente actúe en consonancia con él ha sido subrayado por R. M. HARE, *The Language of Morals* (Oxford, 1952) [trad. española de G. R. CARRIÓ y E. R. RABOSSI, UNAM, México, 1975]. Sin embargo, la formulación de tal idea necesita ser modificada en la línea sugerida por P. L. GARDINER, «On Assenting to a Moral Principle», *Proceedings of the Aristotelian Society,* n.s., LV (1955), pp. 23-44. Véase también C. K. GRANT, «Akrasia and the Criteria to Assent to Practical Principles», *Mind,* LXV (1956), pp. 400-407, donde se discute la complejidad de los criterios del asentamiento.

Estas observaciones no se ofrecen como una demostración de que personas así concebidas y situadas en tales circunstancias optarían por los dos principios, sino sólo para mostrar que esos principios podrían tener un trasfondo tal, y que por ello pueden verse como aquellos principios que personas mutuamente autointeresadas y racionales, cuando se encuentran situadas de forma similar y se ven requeridas a hacer de antemano un compromiso firme, podrían reconocer como restricciones destinadas a gobernar la asignación de derechos y deberes en sus prácticas comunes, y así aceptarlos como limitaciones de los derechos de los unos frente a los otros. Los principios de justicia pueden, pues, considerarse como aquellos principios que surgen cuando las restricciones de tener una moralidad se imponen a las partes en las circunstancias típicas de la justicia (*).

4. Estas ideas están, por supuesto, conectadas con una conocida forma de pensar sobre la justicia que se remonta por lo menos a los sofistas griegos, y que considera la aceptación de los principios de la justicia como un compromiso entre personas dotadas de un poder

---

(*) Al reeditar «Justicia como equidad» (1958) en P. LASLETT/W. G. RUNCIMAN (eds.), *Philosopy Politics and Society,* second series, Blackwell, Oxford/New York, 1962, el autor modificó este párrafo en la forma siguiente: «Estas observaciones no se ofrecen como una demostración rigurosa de que personas concebidas y situadas tal como supone la exposición conjetural, y a las que se exige adoptar el procedimiento descrito, optarán por los dos principios de justicia. Para una demostración de ese tipo habría que ofrecer una argumentación más elaborada y formal: falta añadir ciertos detalles y excluir diversas alternativas. La argumentación, sin embargo, debe ser tomada como una demostración o como el esbozo de una demostración; pues la proposición que intento establecer es necesaria, esto es, está pensada como un teorema: a saber, que cuando personas mutuamente autointeresadas y racionales confrontan entre sí en las circunstancias típicas de la justicia, y cuando mediante un procedimiento que expresa las restricciones de tener una moralidades se les exige reconocer del consumo principios mediante los cuales han de juzgarse sus pretensiones sobre el diseño de sus prácticas comunes, optarían por esos dos principios como restricciones llamadas a gobernar la asignación de derechos y deberes y, por tanto, los aceptarían como llamados a limitar sus derechos recíprocos. Es este teorema el que da cuenta de esos principios como principios de justicia y lo que explica cómo llegan a asociarse a este concepto moral. Además, este teorema es análogo a los teoremas sobre la conducta humana que se dan en otras ramas del pensamiento social. Es decir, se describe una situación simplificada en la que a personas racionales que persiguen determinados fines y que están relacionadas entre sí de un modo definido se les exige actuar con sujeción a ciertas limitaciones; entonces, dada esa situación, se muestra que actuarán de una determinada forma. El hecho de que no actúen así implicaría que no se dan uno o varios de los presupuestos. La exposición precedente intenta establecer, o esbozar, un teorema en ese sentido; la intención de la argumentación es mostrar la base que nos permite decir que los principios de la justicia pueden ser considerados como aquellos principios que surgen cuando a personas racionales, en las circunstancias típicas de la justicia, se les impone las restricciones de tener una moralidad» (N. del T.).

aproximadamente igual, que impondrían su voluntad los unos a los otros si pudieran, pero que, en vista de la igualdad de fuerzas que se da entre ellos y en atención a su propia paz y seguridad, reconocen ciertas formas de conducta en la medida en que la prudencia parece requerirlo. La justicia se concibe como un pacto entre egoístas racionales, cuya estabilidad depende de un equilibrio de poder y una similitud de circunstancias[9]. Aunque la exposición precedente está conectada con esa tradición, y con su más reciente variante, la teoría de los juegos[10] difiere de ella en varios importantes aspectos que, para evitar malinterpretaciones, voy a exponer aquí.

En primer lugar, mi deseo es utilizar la anterior exposición conjetural del trasfondo de la justicia como un modo de analizar el concepto. No quisiera, por tanto, que se me interpretara como si presupusiera una teoría general de la motivación humana: cuando supongo que las partes son mutuamente autointeresadas y que no están dispuestas a ver sus intereses (sustanciales) sacrificados a los otros, me estoy refiriendo a su conducta y motivos tal como se dan por supuestos en casos en los que surgen cuestiones de justicia. La justicia es la virtud de las prácticas en las que se presupone que existen intereses rivales y pretensiones conflictivas y que las personas van a insistir en sus derechos frente a otras. El hecho de que las personas son mutuamente autointeresadas en ciertas ocasiones y para ciertos pro-

[9] Tal vez la más conocida formulación de esta concepción es la ofrecida por Glaucón al comienzo del Libro II de la *República* de Platón. Presumiblemente era una concepción que, en formas diversas, estaba extendida entre los sofistas; pero es dudoso que Platón la presente de forma ecuánime. *Vid.* K. R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies,* ed. Rev. (Princeton, 1950), pp. 112-188 [trad. Española por N. RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, Paidos, Buenos Aires, 1957]. Ciertamente, Platón le atribuyó una cualidad de egoísmo maníaco que despierta la impresión de que tiene que ser exagerado; por otra parte, véase el debate de los melios de TUCÍDIDES, *La guerra del Peloponeso,* Libro V, Cap. VII, aunque es imposible determinar en qué medida los puntos de vista allí expresados revelan una opinión filosófica corriente. También dentro de esta tradición se encuentran las observaciones de EPICURO sobre la justicia en *Principales Doctrinas,* XXXVI-XXXVIII. En el pensamiento moderno, elementos de esa concepción aparece de forma más sofisticada en *The Leviatán,* de HOBBES, y en Hume, a *Treatise of Human Nature,* Libro III, Parte II, así como en los escritos de la escuela iusnaturalista tales como *De jure naturae et gentium,* de PUFENDOR. Hobbes y Hume son especialmente instructivos. Para la argumentación de Hobbes, *vid.* HOWARD WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1957). La obra de W. J. BAUMOL, *Welfare Economics and the Theory of the State* (London, 1952), es valiosa al mostrar la amplia aplicabilidad de la idea fundamental de HOBBES (interpretando su ley natural como principios de prudencia), aunque en este libro se remonta sólo al *Treatisse,* de HUME.

[10] *Vid.* J. VON NEUMAN y O. MORGENSTERN, *The Theory of Games and Economic Behavior,* 2ª ed. (Princeton, 1947). Para una discusión comprehensiva y no demasiado técnica del desarrollo experimentado desde entonces, *vid.* R. DUNCAN LUCE y

pósitos, es lo que da origen a la cuestión de la justicia en el contexto de prácticas que se dan en esas circunstancias. En una asociación de santos, si es que semejante comunidad realmente puede existir, difícilmente podrían tener lugar disputas sobre la justicia, pues todos ellos trabajarían juntos desinteresadamente por un fin, la gloria de Dios tal como viene definida por la religión que tienen en común, y la referencia a ese fin zanjaría toda cuestión de derecho. La justicia de las prácticas no se plantea hasta que existen varias partes diferentes (es irrelevante que pensemos en ellas como individuos, asociaciones, naciones, etc.), que insisten en hacer valer sus pretensiones unas frente a otras y que se consideran a sí mismas como representantes de intereses que merecen ser tomados en consideración. Así pues, la anterior exposición no implica ninguna teoría general de la motivación humana. Su propósito simplemente es incorporar a la concepción de la justicia aquellas relaciones de los hombres entre sí que establecen el escenario de las cuestiones de justicia. Nada importa lo amplias o generales que sean esas relaciones, puesto que eso no tiene que ver con el análisis del concepto.

Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre en las diversas concepciones del contrato social, las distintas partes no establecen ninguna sociedad o práctica concreta, no pactan obedecer a un cuerpo soberano concreto ni aceptar una constitución determinada[11]. Tampoco deciden, como en la teoría de los juegos (que en ciertos aspectos es un desarrollo prodigiosamente sofisticado de esa tradición), acerca de estrategias individuales ajustadas a las circunstancias en que respectivamente se encuentran en el juego. Lo que las partes hacen es reconocer de consuno ciertos principios de valoración relativos a sus prácticas comunes, establecidas ya o meramente propuestas. Las partes acuerdan pautas de juicio, no una práctica determinada; no llevan a cabo ningún acuerdo o negociación específicos, ni adoptan estrategia particular alguna. El objeto de su reconocimiento es, pues, en verdad, muy general; es simplemente el reconocimiento de ciertos principios de juicio, que satisfacen ciertas condiciones generales y que están destinados a ser empleados al criticar la articulación de sus asuntos comunes. Las relaciones de mutuo auto-interés entre partes que se encuentran en circunstancias semejantes reflejan las condiciones en

---

Howard RAFIA, *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey* (New York, 1957). Los caps. VI y XIV discuten los desarrollos más obviamente relacionados con el análisis de la justicia.

[11] Para un examen general, *vid.* J. W. GOUGH, *The Social Contract,* 2ª ed. (Oxford, 1957), y Otto VON GIERKE, *The Development of Theory,* trad. por B. FREYD (London, 1939), Parte II, Cap. II.

las que surgen cuestiones de justicia, y el procedimiento por el que se proponen y reconocen los principios de juicio refleja las restricciones de tener una moralidad. Cada aspecto de la anterior exposición hipotética sirve, pues, al propósito de destacar un rasgo de la noción de justicia. Si se quiere podrían considerarse los principios de justicia como la «solución» del «juego» de orden supremo de adoptar, según el procedimiento descrito, principios de argumentación para todos los «juegos» particulares futuros cuyas peculiaridades no puede uno en modo alguno prever. Pero esta comparación, aunque indudablemente útil, no puede oscurecer el hecho de que este «juego» de orden supremo es de un tipo especial[12]. Su significación consiste en que sus diversas piezas representan aspectos del concepto de justicia.

Finalmente, no concibo, por supuesto, a las diversas partes como si necesariamente se reunieran para establecer sus prácticas comunes por primera vez. Algunas instituciones pueden, ciertamente, ser erigidas *de novo;* pero he articulado la exposición anterior de modo que se aplique cuando todo el complejo de instituciones sociales ya existe y representa el resultado de un largo período de desarrollo. Y de ningún modo la exposición es ficticia. En cualquier sociedad en la que las personas reflexionan sobre sus instituciones tendrán ellas una idea de qué principios de justicia serían reconocidos en las circunstancias des-

[12] La dificultad con que se tropieza en una aplicación mecánica de la teoría de los juegos a la filosofía moral puede ponerse de manifiesto considerando, entre otros varios ejemplos posibles, el estudio de R. B. BRAITHWAITE, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosophy* (Cambridge, 1955). Del análisis que en él se contiene resulta que el reparto equitativo del tiempo de que Matthew y Luke han de disfrutar para tocar depende de sus preferencias, y éstas por su parte están concetadas con los instrumentos que desean tocar. Puesto que Matthew tiene sobre Luke una posición de fuerza que surge meramente del hecho de que Matthew, el trompetista, prefiere que ambos toquen al mismo tiempo a que ninguno de los dos lo haga, mientras que LUKE, el pianista, prefiere el silencio a la cacofonía, a Matthew se le adjudican 26 tardes, mientras que Luke sólo podrá tocar durante 17. Si la situación se invirtiera, la posición de fuerza estaría del lado de Luke, *vid.* pp. 36 y ss. Pero basta que supongamos que Matthew es un entusiasta del jazz que toca la batería y Luke un violinista que ejecuta sonatas, para que sea equitativo, sobre la base de estos análisis, que Matthew toque cuando y tan frecuentemente como quiera, dando por supuesto, naturalmente, como es plausible, que no se preocupa de si Luke toca o no. Ciertamente algo va mal aquí. «A cada uno según su posición de fuerza» difícilmente es el principio de equidad. Lo que se está echando de menos es el concepto de moralidad, que tiene que ser incluido de un modo u otro en la exposición conjetural. En nuestro texto esto se lleva a cabo por la forma del procedimiento mediante el cual se proponen y se reconocen los principios (secc. 3). Si parte uno directamente del caso particular tal como lo conoce, y acepta que dadas y definitivas las preferencias y posiciones relativas de las partes, cualesquiera que fueren, es imposible ofrecer un análisis del concepto moral de equidad. El uso que hace Braithwaite de la teoría de los juegos, en la medida en que pretende analizar el concepto de equidad, es, en mi opinión, equivocado.

critas, y habrá ocasiones en las que de hecho las cuestiones de justicia se discutirán de esta forma. Por tanto, si sus prácticas no son acordes con esos principios, ello afectará a la calidad de sus relaciones sociales. Pues en ese caso habrá algunas situaciones sociales reconocidas en las que las partes son mutuamente conscientes de que una de ellas está siendo forzada a aceptar lo que la otra admitiría que es injusto. Podemos, pues, pensar que el precedente análisis representa la calidad efectiva que tienen las relaciones entre personas en tanto que definidas por prácticas que se aceptan como justas. En el ámbito de tales prácticas las partes reconocerán los principios sobre cuya base están construidas, y el reconocimiento general de este hecho se pone de manifiesto en la ausencia de resentimiento y en el sentimiento de que se las trata con justicia. Así se evita una objeción que corrientemente se dirige contra la teoría del contrato social: su carácter aparentemente histórico y ficticio.

5. Que los principios de justicia puedan considerarse como si surgieran de la forma descrita ilustra un hecho importante sobre ellos. No sólo pone de relieve la idea de que la justicia es una noción moral primitiva que surge cuando el concepto de moralidad se impone sobre agentes mutuamente autointeresados que se encuentran en circunstancias similares, sino que además subraya que un concepto fundamental para la justicia es el de equidad (*fairness*), que está en relación con el debido trato entre personas que están cooperando o compitiendo unas con otras, como cuando se habla de juegos equitativos (*fair games*), competencia leal (*fair competition*) y negociaciones honestas (*fair bargains*). La cuestión de la equidad surge cuando personas libres que carecen de autoridad las unas sobre las otras se embarcan en una actividad conjunta y establecen o reconocen entre ellas las reglas que definen esa actividad y que determinan las respectivas cuotas en los beneficios y cargas. Una práctica parecerá equitativa a las partes si ninguno siente que, por participar en ella, él o alguno de los demás está sacando ventaja, o está siendo forzado a ceder ante pretensiones que no considera legítimas. Esto implica que cada uno tiene una concepción de lo que son pretensiones legítimas, y piensa que es razonable que los otros la reconozcan tanto como él. Si

---

Con ello, por supuesto, no critico en modo alguno de la teoría de los juegos como teoría matemática, a la que el libro de Braithwaite ciertamente contribuye, ni como análisis de cómo egoístas racionales (y morales) podrían conducirse (y con ello como un análisis de cómo la gente a veces se conduce de hecho). Pero hay que decir que si la teoría de los juegos ha de ser empleada para analizar conceptos morales, su estructura formal tiene que se interpretada de un modo especial y general, tal como se ha indicado en el texto. Pero una vez que así se ha hecho, estamos de nuevo en contacto con una tradición mucho más antigua.

se piensa en los principios de justicia como surgiendo de la forma descrita, entonces esos principios definen ese tipo de concepción. Una práctica es justa o equitativa, pues, cuando satisface los principios que los que en ella participan podrían proponerse unos a otros para su mutua aceptación en las circunstancias antes mencionadas. Las personas embarcadas en una práctica justa, o equitativa, pueden mirarse unas a otras abiertamente y defender sus respectivas posiciones –si parecieran cuestionables– por referencia a principios que es razonable esperar que cada uno acepte.

Es esta idea de la posibilidad de un mutuo reconocimiento de principios por personas libres que carecen de autoridad las unas sobre las otras la que hace que el concepto de equidad sea fundamental para la justicia. Sólo si semejante reconocimiento es posible puede haber verdadera comunidad entre personas en el marco de sus prácticas comunes; de otro modo, sus relaciones parecerán fundadas en alguna medida en la fuerza. Si, en la forma corriente de hablar, equidad se aplica de forma más particular a prácticas en las que existe la posibilidad de elegir si embarcarse o no en ellas (v. gr., juegos, competencia empresarial), y justicia a prácticas en las que no hay elección (v. gr., la esclavitud), el elemento de necesidad no hace inaplicable la idea de reconocimiento mutuo, aunque puede que haga que sea mucho más urgente cambiar instituciones injustas que instituciones no equitativas. Pues una actividad en la que siempre puede uno embarcarse es la de proponerse y reconocerse principios unos a otros, suponiendo que todos se encuentran en circunstancias semejantes, y juzgar prácticas por medio de los principios a los que de este modo se ha llegado es aplicarles el criterio de la equidad.

Ahora bien, silos que participan en una práctica aceptan sus reglas como equitativas, y en consecuencia no tienen queja alguna que presentar contra ella, surge un deber *prima facie* (y un correspondiente derecho *prima facie*) de las partes unas con otras de actuar de acuerdo con la práctica cuando les toca el turno de cumplir con ella. Cuando un número de personas se embarca en una práctica, o dirige una empresa conjunta de acuerdo con reglas, y así restringe su libertad, los que se han sometido a esas restricciones, cuando se les ha exigido, tienen derecho a una conformidad similar por parte de los que se han beneficiado de su sumisión. Estas condiciones se darán si con razón se reconoce que una práctica es equitativa, pues en este caso todos los que en ella participen se beneficiarán de ella. Los derechos y deberes que así surgen son derechos y deberes especiales por cuanto que dependen de acciones previas emprendidas voluntariamente en este caso, de que las partes se han embarcado en una práctica común

y a sabiendas han aceptado sus beneficios[13]. No es, sin embargo, una obligación que presuponga un acto realizativo deliberado en el sentido de una promesa, o un contrato, o algo por el estilo[14]. Un error desafortunado de los proponentes de la idea del contrato social fue suponer que la obligación política requiere un acto tal, o por lo menos emplear un lenguaje que lo sugiere. Basta que haya uno participado conscientemente en una práctica y aceptado que sus beneficios son equitativos. Esta obligación *prima facie* puede, por supuesto, ser relegada: puede ocurrir que, cuando a uno le llega el turno de seguir una regla, otras consideraciones justifiquen no hacerlo. Pero no puede uno, en general, liberarse de esta obligación negando la justicia de la práctica sólo cuando le toca obedecer. Si una persona rechaza una práctica, debería, en la medida de lo posible, declarar su intención de antemano y evitar participar en ella o disfrutar de sus beneficios.

A este deber lo he denominado deber de juego limpio (*fair play*) , pero habría que admitir que referirse a él de este modo es, quizá, ampliar la noción de equidad (*fairness*). Por regla general, actuar de forma inicua (*unfairly*) no es tanto quebrantar alguna regla particular, incluso si la infracción es difícil de detectar (hacer trampas), cuanto sacar ventaja de subterfugios o ambigüedades contenidas en las reglas, aprovecharse de circunstancias especiales o inesperadas que hacen imposible hacerlas cumplir, insistir en que las reglas se hagan cumplir en beneficio propio cuando deberían dejarse en suspenso y, de forma más general, actuar contraviniendo la intención de una práctica. Por esta razón se habla del sentido del juego limpio: actuar limpia o equitativamente (*fairly*) requiere más que el simple ser capaz de seguir reglas; uno diría que lo que es limpio o equitativo (*fair*) a menudo tiene que ser sentido o percibido. Sin embargo, no es una ampliación anormal del deber de juego limpio incluir en él la obligación que los participantes que a sabiendas han aceptado los beneficios de su práctica común tienen entre sí de actuar de acuerdo con ella cuando les llega la hora de hacerlo, pues habitualmente se considera inicuo (*unfair*) que uno acepte los beneficios de una práctica pero renuncie a hacer lo que le corresponde para mantenerla. Por ello podríamos decir que quien comete fraude fiscal viola el deber de juego

---

[13] Respecto de la definición de este deber *prima facie* y de la idea de que es un deber especial, estoy en deuda con H. L. A. HART, *vid.* su artículo «Are There Any Natural Rights?», *Philosophical Review,* LXIV (1955), pp. 185 y ss.

[14] El sentido en que aquí entendemos «realizativo» [*performative*] deriva de la contribución de J. L. AUSTIN al simposio «Other Minds», *Proceedings of the Aristotelian Society,* vol. supl. (1946), pp. 170-174 [trad. española por A. GARCÍA JUÁREZ, en J. L. AUSTIN, *Ensayos filosóficos,* Revista de Occidente, Madrid, 1975].

limpio: acepta los beneficios del gobierno, pero no quiere cumplir su parte cediéndole recursos; y los miembros de los sindicatos a menudo dicen que sus compañeros que se niegan a colaborar no están jugando limpio (*being unfair*): se refieren a ellos como «gorrones» (*free riders*), es decir, como personas que disfrutan de los supuestos beneficios del sindicalismo salarios más elevados, jornadas más reducidas, seguridad en el trabajo y cosas por el estilo –pero que se niegan a compartir sus cargas en la forma de pago de cuotas, etc.

El deber de juego limpio, que, al lado de otros deberes *prima facie* como los de fidelidad y gratitud, es una noción moral básica, no ha de confundirse con ellos[15]. Todos estos deberes son claramente distintos, como resultaría obvio de sus definiciones. Como cualquier otro deber moral, el de juego limpio implica en casos concretos una restricción del autointerés; llegado el caso, impone conductas por las que un egoísta racional estrictamente definido no se decidiría. Así pues, aunque la justicia no exige a nadie sacrificar sus intereses en aquella posición general y en aquel procedimiento mediante el cual se proponen y reconocen los principios de justicia, puede ocurrir que, en situaciones particulares que surgen en el contexto de embarcarse en una práctica, el deber de juego limpio a menudo contraríe sus intereses en el sentido de que se le exigirá renunciar a ventajas particulares que las peculiaridades de sus circunstancias podrían permitirle tomarse. Nada de sorprendente hay, por supuesto, en esto. Es simplemente la consecuencia del firme compromiso que puede suponerse que las partes han adoptado o habrían adoptado en la posición general, junto con el hecho de que han participado en una práctica que consideran equitativa y han aceptado sus beneficios.

Ahora bien, el reconocimiento de esta restricción en casos concretos, que se pone de manifiesto al actuar equitativamente o desear ofrecer reparación, al sentirse avergonzado, y cosas por el estilo, cuando uno la ha eludido, es una de las formas de conducta por las

[15] Esto, sin embargo, ocurre habitualmente. Hobbes, por ejemplo, al invocar la noción de «convenio táctito», apela no a la ley natural de que deben cumplirse las promesas, sino a su cuarta ley natural relativa a la gratitud. Sobre el deslizamiento de Hobbes desde la fidelidad a la gratitud, *vid.* WARRENDER, *op. cit.,* pp. 51-52, 233-237. Aunque no es ésta una crítica seria de Hobbes, lo cierto es que su argumentación habría mejorado si hubiera apelado al deber del juego limpio. Sobre la base de sus premisas tiene perfecto derecho a hacerlo. De forma semejante, Sidgwick pensaba que un principio de justicia como el de que todo hombre debe recibir un pago adecuado por su trabajo es semejante a una gratitud universa. *Vid. Methods of Ethics,* Libro III, cap. V, Sec. 5. Existe una laguna en el repertorio de conceptos morales empleado por los filósofos, y en ella encaja de forma bastante natural el concepto de deber de juego limpio.

que quienes participan en una práctica común muestran el reconocimiento que se tienen entre sí como personas con intereses y capacidades similares. Del mismo modo que, a falta de una explicación especial, el criterio para el reconocimiento del sufrimiento es ayudar al que sufre, admitir el deber de juego limpio forma parte necesaria del criterio para reconocer a otro como una persona con intereses y sentimientos similares a los de uno mismo[16]. Una persona que nunca y bajo ninguna circunstancia mostrase el menor deseo de ayudar a los demás cuando sufren, mostraría, al mismo tiempo, que no reconoce que están sufriendo, y no podría tener sentimiento alguno de afecto o amistad por nadie, pues tener esos afectos implica, cuando no se dan circunstancias especiales, acudir en ayuda de los demás cuando están sufriendo. El reconocimiento de que otro es una persona se muestra en la acción simpatética; esta primitiva reacción natural de compasión es una de aquellas reacciones sobre las que descansan las diversas formas de la conducta moral.

De forma similar, la aceptación del deber de juego limpio por parte de quienes participan en una práctica común es un reflejo en cada persona del reconocimiento de las aspiraciones e intereses de los otros por realizarse mediante su actividad común. A falta de una explicación especial, el hecho de que lo acepten forma parte necesaria del criterio para reconocerse unos a otros como personas con intereses y capacidades semejantes, tal como la concepción de sus relaciones en la posición general supone que son. Si fuera de otro modo, no mostrarían reconocimiento alguno los unos hacia los otros como personas con capacidades e intereses similares, y en verdad, en algunos casos, quizá hipotéticos, no se reconocerían en absoluto unos a otros como personas, sino como complicados objetos involucrados en una complicada actividad. Para reconocer a otro como persona tiene uno que reaccionar ante él y actuar en relación con él de ciertas formas; estas formas están íntimamente conectadas con los diversos deberes *prima facie*. Reconocer esos deberes en alguna medida, y con ello tener los elementos de la moralidad, no es asunto de elección, ni de in-

---

[16] Empleo aquí el concepto de criterio en el que creo que es el sentido de WITTGENSTEIN, *vid*. *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), y la recesión de NORMAN MALCOLM, «Wittgensteins's Philosophical Investigations», *Philosophical Review,* LXIII (1954), pp. 543-547. Que la reacción de compasión forma parte, en circunstancias apropiadas, del criterio para determinar si una persona entiende o no qué significa «dolor», se encuentra, en mi opinión, en las *Philosophical Investigations.* La concepción que expongo es simplemente una extensión de esa idea. No puedo, sin embargo, intentar justificarla aquí. Pensamientos semejantes pueden encontrarse, creo yo, en MAX SCHELER, *The Nature of Sympathy,* trad. por PETER HEAT (New Haven, 1954). Pero su forma de escribir es a menudo tan oscura que no puedo asegurarlo.

tuir cualidades morales, ni de la expresión de sentimientos o actitudes (las tres interpretaciones entre las que frecuentemente oscila la opinión filosófica); es simplemente la posesión de una de las formas de conducta en las que se manifiesta el reconocimiento de los otros como personas.

Por desgracia, estas observaciones son oscuras. Sin embargo, la intención fundamental por la que las expongo aquí es porque, unidas a las observaciones de la sección 4, pueden evitar que erróneamente se interprete que, según la concepción que hemos presentado, la aceptación de la justicia y el reconocimiento del deber de juego limpio dependen en la vida diaria únicamente del hecho de que *de facto* existe un equilibrio de fuerzas entre las partes. A decir verdad, sería necio subestimar la importancia de tal equilibrio en el aseguramiento de la justicia, pero no es él la única base de ésta. A falta de una explicación especial, el reconocimiento de tinos por otros como personas con intereses y capacidades similares, embarcadas en una práctica común, tiene que manifestarse él mismo en la aceptación de los principios de la justicia y en el reconocimiento del deber de juego limpio. La concepción a que hemos llegado es, pues, la de que podernos pensar que los principios de justicia surgen una vez que las restricciones de tener una moralidad se imponen sobre partes racionales y mutuamente autointeresadas relacionadas y situadas de un modo especial. Una práctica es justa si está de acuerdo con los principios que razonablemente podría esperarse que todos los que participan en ella propondrían o reconocerían unos ante otros, si se encontraran en circunstancias similares y se les requiriera hacer un firme compromiso de antemano sin conocer cuál será su condición peculiar, y, por tanto, cuando satisface criterios que las partes podrían aceptar como equitativos si se les presentara la ocasión de discutir sus pros y sus contras. Por lo que se refiere a los participantes, una vez que unas cuantas personas se han embarcado a sabiendas en una práctica que reconocen como equitativa y aceptan los beneficios que de ello derivan están vinculadas por el deber de juego limpio a seguir sus reglas cuando les llega el turno, y esto implica una limitación de la persecución de su propio interés en casos particulares.

Ahora bien, una consecuencia de esta concepción es que, allí donde se aplica, carece de valor moral la satisfacción de una pretensión que sea incompatible con ella. Una pretensión tal viola las condiciones de reciprocidad y comunidad entre personas, y quien exige la satisfacción de esa pretensión, sin estar dispuesto a reconocerla cuando la exigieran otros, carece de razones para quejarse cuando se le niega, mientras que aquel contra quien se exige puede quejarse. Como

esa pretensión no puede ser mutuamente reconocida, es un recurso a la coacción; consentiría sólo es posible sí una parte puede imponer la aceptación de lo que la otra no quiere admitir. Pero carece de sentido conceder pretensiones cuya denegación no puede ser objeto de queja, dándoles preferencia frente a pretensiones cuya denegación puede ser objetada. Así pues, al decidir acerca de la justicia de una práctica, no basta con determinar si responde a deseos e intereses de la forma más plena y efectiva. Pues si alguno de ellos está en conflicto con la justicia no debería ser aceptado, ya que su satisfacción no es razón alguna para tener una práctica. Sería irrelevante decir, incluso si fuera verdad, que tal práctica dio como resultado la más amplia satisfacción de deseos. Al calcular los pros y los contras de una práctica tiene uno que dejar a un lado la satisfacción de intereses cuyas pretensiones son incompatibles con los principios de la justicia.

6. La discusión ha sido hasta ahora excesivamente abstracta. Aunque tal vez esto sea inevitable, me gustaría destacar ahora algunos de los rasgos de la concepción de la justicia como equidad comparándola con la concepción de la justicia propia del utilitarismo clásico, tal como estuvo representado por Bentham y Sidgwick, y su contrapartida en la economía del bienestar. Esta concepción asimila justicia a benevolencia y esta última a su vez al diseño de instituciones más eficiente para promover el bienestar social. La justicia es una forma de eficiencia[17]. Ahora bien, en ocasiones se ha dicho que esta forma de utilitarismo no establece restricción alguna sobre lo que sería una justa asignación de derechos y deberes, puesto que podrían darse circuns-

[17] Aunque esta asimilación está implícita en la teoría moral de Bentham y Sidgwick, son relativamente raras las formulaciones explícitas de la misma en relación con la justicia. Un ejemplo claro en *The Principles of Morals and Legislation* aparece en el cap. X, nota 2 de la secc. XL: «... la justicia, en el único sentido en que tiene un significado, es un personaje imaginario, inventado por conveniencia del discurso, cuyos dictados son los dictados de la utilidad, aplicados a ciertos casos particulares. La justicia, pues, no es más que un instrumento imaginario empleado para fomentar, en ciertas ocasiones y por ciertos medios, los propósitos de la benevolencia. Los dictados de la justicia no son sino parte de los dictados de la benevolencia, que en ciertas ocasiones se aplican a ciertos objetos». Igualmente en *The Limits of Jurisprudence Defined,* ed. por C. W. EVERETT (New York, 1945), pp. 117 y ss., critica Bentham a Grocio por negar que la justicia derive de la utilidad; y en *The Theory of Legislation,* ed., por C. K. OGDEN (London, 1931), p. 3, dice que emplea las palabras «justo» e «injusto», junto con otras palabras, «simplemente como términos colectivos que incluyen las ideas de ciertos dolores y placeres». Hay que admitir que no es evidente que la concepción de Sidgwick sea similar a la de Bentham, si se parte de la discusión de la justicia en el Libro II, cap. V de *Methods of Ethics.* Pero pienso que ello se sigue de la teoría moral que él acepta. Por ello, la crítica de C. D. Broad a Sidgwick respecto del tema de la justicia distributiva en *Five Types of Thical Theory* (London, 1930), pp. 249-253, no descansa en una malinterpretación.

tancias que, por razones utilitaristas, justificarían instituciones altamente ofensivas para nuestro sentido ordinario de la justicia. Pero a la concepción utilitarista clásica no le coge esta concepción completamente desprevenida. Empezando con la idea de que la felicidad general puede ser representada por una función de utilidad social consistente en la suma de las funciones de utilidad individuales sujetas a idénticos pesos (éste es el significado de la máxima de que cada uno cuenta por uno y sólo por uno)[18] se suele presuponer que las funciones de utilidad de los individuos son semejantes en todos los aspectos esenciales. Las diferencias entre los individuos se atribuyen a accidentes de educación y crianza que no deben ser tenidos en cuenta. Este presupuesto, unido al de la utilidad marginal decreciente, da como resultado un alegato *prima facie* en favor de la igualdad, v. gr. de la igualdad en la distribución de la renta durante un período dado de tiempo, dejando a un lado efectos indirectos sobre el futuro. Pero incluso si interpretamos el utilitarismo como si tales restricciones estuvieran incorporadas a la función de utilidad, e incluso si suponemos que esas restricciones tienen en la práctica casi el mismo resultado que la aplicación de los principios de justicia (y quizá parezca que son formas de expresar esos principios en el lenguaje de las matemáticas y la psicología), la idea fundamental es muy diferente de la concepción de la justicia como equidad. Ante todo, el que los principios hayan de ser aceptados se interpreta como el resultado contingente de una decisión administrativa de orden superior. La forma de esta decisión puede considerarse como semejante a la de un empresario que decide cuánto producir de esta o aquella mercancía en vista de su beneficio marginal, o el de alguien que distribuye bienes entre personas necesitadas de acuerdo con el apremio relativo de sus deseos. La elección entre prácticas se piensa como si se hiciera sobre la base de la asignación de beneficios y cargas entre individuos (beneficios y cargas medidos por el presente valor capitalizado de su utilidad a lo largo del período completo de existencia de la práctica), que resulta de la distribución de derechos y deberes establecida por una práctica.

---

[18] J. S. MILL en *Utilitarianism,* cap. V, parág. 36, atribuye esta máxima a Bentham. No la he encontrado en los escritos de Bentham, ni he visto una referencia semejante. De forma similar, James BONAR, *Philosophy and Political Theory* (London, 1893), p. 234 n. Pero es perfectamente acorde con las ideas de Bentham. *Vid.* el manuscrito hasta ahora inédito de David BAUMGARDT, *Bentham and the Ethics of Today* (Princeton, 1952), apéndice IV. Por ejemplo: «el valor total del *stock* de placer correspondiente a la comunidad en su conjunto se obtiene multiplicando el número que expresa su valor respecto de cualquier persona por el número que expresa la cantidad de tales individuos» (p. 556).

Por otra parte, a los individuos que reciben estos beneficios no se los concibe como relacionados de ningún modo: representan otras tantas direcciones diferentes en las que pueden asignarse recursos limitados. El valor de asignar recursos a una dirección más que a otra depende sólo de las preferencias e intereses de los individuos en tanto que individuos. La satisfacción de deseos tiene su propio valor con independencia de las relaciones morales entre personas, por ejemplo, como miembros de una empresa común, y de las pretensiones que en nombre de esos intereses están dispuestas a dirigirse las unas a las otras[19]; y es ese valor el que ha de tener en cuenta el legislador (ideal) al que se concibe como si ajustara las reglas del sistema desde el centro a fin de maximizar el valor de la función de utilidad social.

Se piensa que, siempre que esas decisiones administrativas se adopten correctamente, un sistema jurídico así concebido no violará los principios de la justicia. Y se dice que es en este hecho donde se encuentra la derivación y explicación de los principios de la justicia; éstos simplemente expresan los rasgos generales más importantes de las instituciones sociales en las que el problema administrativo se resuelve del mejor modo. Estos principios son, en verdad, especialmente apremiantes porque, dados los hechos de la naturaleza hu-

[19] Una idea esencial para el utilitarismo clásico. Bentham es terminante al enunciarla: «Sólo sobre la base de tal principio (el principio del ascetismo) y no a partir del principio de utilidad sería reprobado el placer más abominable que el más vil de los malhechores nunca cosechara, si es que se produjo en aislamiento. El caso es que nunca se da aislado, sino que necesariamente va seguido de tal cantidad de dolor (o, lo que viene a ser lo mismo, de tal probabilidad de una cierta cantidad de dolor), que, en comparación, el placer es tanto como nada; y ésta es la verdadera y única, pero perfectamente suficiente, razón para hacerlo fundamento de castigo» (*The Principles of Morals and Legislation,* Cap. V, Secc. IV. *Vid.* también, cap. X, Sec. X, n.1). En el mismo sentido, *vid. The Limits of Jurisprudence Defined,* pp. 115 y ss. Aunque la economía del bienestar más reciente, tal como aparece en obras tan importantes como las de I. M. D. LITTLE, *A Critique of Welfare Economics,* 2ª ed. (Oxford, 1957), y K. J. ARROW, *Social Choice and Individual Values* (New York, 1951) [trad. española por A. MAS-COLELL, Inst. de Est. Fiscales, Madrid, 1974], prescinde de la idea de utilidad cardinal y en su lugar hace uso de la teoría de la utilidad ordinal tal como la formuló J. R. HICKS, *Value and Capital,* 2ª ed. (Oxford, 1946), Parte I, presupone, como el utilitarismo, que las preferencias individuales tienen valor en cuanto tales, y con ello acepta la idea que aquí criticamos. Me apresuro, sin embargo, a añadir que esto no es una objeción contra tal presupuesto como medio de análisis de la política económica, propósito para el cual puede muy bien ser un presupuesto simplificador necesario. Con todo, es una presunción que uno no puede hacer en la medida en que intenta analizar conceptos morales, especialmente el concepto de la justicia –cosa en la que creo que estarían de acuerdo los economistas–. Habitualmente se considera a la justicia como una parte separada y diferenciada de cualquier criterio comprehensivo de política económica. *Vid.,* por ejemplo, Tibor SCITOVSTKY, *Welfare and Competition* (London, 1952), pp. 59-69, y LITTLE, *op. cit.* cap. VII.

mana, mucho depende de ellos, y esto explica la peculiar calidad de los sentimientos morales asociados a la justicia[20]. Esta asimilación de la justicia a una decisión administrativa, que ciertamente constituye una concepción sorprendente, ocupa el centro del utilitarismo clásico; y también pone de manifiesto su profundo individualismo en uno de los sentidos de este ambiguo término. Considera a las personas como otras tantas direcciones independientes en las que pueden asignarse beneficios y cargas, y no piensa que el valor de la satisfacción o disatisfacción de deseos dependa en modo alguno de las relaciones morales en las que se encuentran los individuos o del tipo de pretensiones que ellos, en la persecución de sus intereses, están dispuestos a hacer valer unos frente a otros.

7. Muchas decisiones sociales son, por supuesto, de naturaleza administrativa. Ciertamente, así ocurre cuando se trata de la utilidad social en lo que podríamos denominar su sentido corriente: esto es, cuando de lo que se trata es del diseño eficiente de instituciones sociales para el uso de medios comunes para alcanzar fines comunes. En este caso, o puede presuponerse que los beneficios y cargas están distribuidos imparcialmente, o la cuestión de la distribución está fuera de lugar, como ocurre en el caso del mantenimiento de la seguridad y el orden público o en el de la defensa nacional. Pero como interpretación de la base de los principios de la justicia, el utilitarismo clásico está equivocado. Permite, por ejemplo, argüir que la esclavitud es injusta porque las ventajas que representa para los propietarios de esclavos en cuanto tales no compensan las desventajas que representa para el esclavo, y para la misma sociedad, que se ve gravada por un sistema de trabajo comparativamente ineficiente. Ahora bien, la concepción de la justicia como equidad, cuando se aplica a la práctica de la esclavitud, con sus oficios de esclavo y propietario de esclavos, no permitiría ni siquiera tomar en consideración las ventajas que tal práctica reportaría al propietario de esclavos. Como ese oficio no es acorde con los principios que podrían ser mutuamente reconocidos, las ganancias que correspondieran al propietario de esclavos, suponiendo que existan, no pueden ser computadas como si pudieran de algún modo mitigar la injusticia de esa práctica. La cuestión de si esas ganancias son de mayor peso que las desventajas que la esclavitud reporta al esclavo y a la sociedad no puede plantearse, ya que considerar la justicia de la esclavitud, esas ganancias carecen en absoluto de peso que necesite ser sobrepasado. Allí donde se aplica la concepción de la justicia como equidad, la esclavitud siempre es injusta.

[20] *Vid.* el argumento de J. S. Mill en *Utilitarianism,* Cap. V, parágrafos 16-25.

No estoy, por supuesto, sugiriendo el absurdo de que los utilitaristas clásicos aprobaran la esclavitud. Estoy sólo rechazando un tipo de argumento que su concepción les permitiría emplear en apoyo de su desaprobación de la misma. La concepción de la justicia como derivativa de la eficiencia implica que juzgar la justicia de una práctica es siempre, al menos en principio, cuestión de ponderar ventajas y desventajas, cada una con un valor o disvalor intrínseco en cuanto a la satisfacción de intereses, y ello con independencia de si esos intereses necesariamente comportan asentir a principios que no podrían ser mutuamente reconocidos. El utilitarismo no puede dar cuenta del hecho de que la esclavitud es siempre injusta, ni de que para refutar la acusación de injusticia se reconocería como irrelevante el que una persona diga a otra con la que está embarcada en una práctica común, y con la que está discutiendo sus pros y sus contras, que esa práctica permitiría, sin embargo, la máxima satisfacción de deseos. El cargo de injusticia no puede ser refutado de ese modo. Pero si la justicia fuera derivativa de una eficiencia administrativa de orden superior, esto no sería así.

Ahora bien, incluso si se da por sentado que, tal como reza la concepción ordinaria de la justicia, la esclavitud es siempre injusta (esto es, que la esclavitud viola por definición principios de justicia comúnmente reconocidos), el utilitarismo clásico seguramente replicaría que esos principios, como otros principios morales subordinados al de utilidad, son correctos sólo por regla general. Ocurre que simplemente es verdad que en la mayor parte de los casos la esclavitud es menos eficiente que otras instituciones, y por más que el sentido común defina el concepto de justicia de tal modo que la esclavitud es injusta, allí donde la esclavitud condujera a la máxima satisfacción de deseos no sería, sin embargo, moralmente errónea. A decir verdad, en ese caso sería moralmente correcta y por exactamente las mismas razones por las que la justicia, tal como ordinariamente se la entiende, es habitualmente correcta. Si, tal como ordinariamente se entiende, la esclavitud es siempre injusta, en esa medida podría admitirse que la concepción utilitarista de la justicia difiere de la que deriva de la opinión moral común. No obstante, el utilitarista querría sostener que, como cuestión de principio moral, su forma de ver las cosas es acertada cuando niega un peso especial a consideraciones de justicia que van más allá de lo que permite la presunción general de eficiencia. Y sostiene que así es como debe ser. La opinión ordinaria está moralmente en un error, aunque ciertamente se trata de un error útil, puesto que protege reglas que por lo general son altamente útiles.

La cuestión, pues, está relacionada no simplemente con el análisis del concepto de justicia, tal como lo define el sentido común, sino con el análisis del mismo en el sentido más amplío de qué peso han de tener las consideraciones de justicia, tal como se han definido, cuando se las coloca frente a otros tipos de consideraciones morales.Y aquí deseo volver a argüir que las razones de justicia tienen un peso especial del que sólo puede dar cuenta la concepción de la justicia como equidad. Más aún, que tengan ese peso especial es algo que forma parte del concepto de justicia. Aunque Mill reconoció que así era, pensó que esto podía explicarse por el especial apremio que poseen los sentimientos morales que ofrecen apoyo natural a tan alta utilidad. Pero es un error recurrir al apremio de los sentimientos; como ocurre con la apelación a la intuición, ello pone de manifiesto que no se sigue la cuestión lo bastante lejos. El peso especial que tienen las consideraciones de justicia puede ser explicado desde la concepción de la justicia como equidad. Basta con elaborar un poco más lo que ya se ha dicho en la forma siguiente.

Si se examinan las circunstancias en las que está justificada o, tal vez mejor, excusada cierta tolerancia de la esclavitud, resulta que tales circunstancias son de un tipo algo especial. Quizá la esclavitud exista como una herencia del pasado que es preciso desmantelar pieza a pieza; es concebible que en ocasiones la esclavitud pueda ser un progreso frente a instituciones anteriores. Ahora bien, aunque puede que haya alguna excusa para la esclavitud en condiciones especiales, nunca será una excusa el hecho de que sea lo suficientemente ventajosa para el propietario de esclavos como para compensar las desventajas que reporta al esclavo y a la sociedad. Una persona que arguye de este modo tal vez no esté haciendo una observación desaforadamente irrelevante; pero es culpable de una falacia moral. Existe un desorden en su concepción de la jerarquía de los principios morales. Pues el propietario de esclavos carece, como él mismo admite, de título moral alguno sobre las ventajas que recibe en tanto que propietario de esclavos. Él mismo no está más dispuesto que el esclavo a reconocer el principio en que se fundan las posiciones en que respectivamente se encuentran. Puesto que la esclavitud no es acorde con principios que podrían ellos reconocer mutuamente, puede suponerse que todos estarán de acuerdo en que es injusta: en que consiente pretensiones que no debería consentir, y al hacerlo deniega pretensiones que no debería denegar. Por consiguiente, entre personas que se encuentran en una posición general en la que se debate la forma de sus prácticas comunes no puede ofrecerse como razón en favor de una práctica el hecho de que, al consentir esas pretensiones

que precisamente deben ser denegadas, la práctica, sin embargo, satisfaga de forma más eficiente los intereses existentes. En virtud de su misma naturaleza, la satisfacción de esas pretensiones carece de peso y no entra en ninguna tabulación de ventajas y desventajas.

Además, del concepto de moralidad se sigue que, en la medida en que el propietario de esclavos reconoce que su posición respecto del esclavo es injusta, no querría hacer valer sus pretensiones. El hecho de que no desee recibir sus ventajas especiales es una de las formas en que pone de manifiesto que considera injusta la esclavitud. Sería falaz que el legislador supusiera, pues, que una razón para tener una práctica es que tal práctica arroja más ventajas que desventajas, si aquellos para quienes la práctica está diseñada y hacia quienes fluyen las ventajas reconocen que ni poseen título moral alguno en relación con esas ventajas, ni desean recibirlas.

Por estas razones, los principios de justicia tienen un peso especial, y con respecto al principio de la máxima satisfacción de deseos, cuando se lo trae a colación en la posición general entre quienes discuten los pros y los contras de sus prácticas comunes, los principios de justicia tienen un peso absoluto. En este sentido no son contingentes, y ésta es la razón de que su fuerza sea mayor de lo que puede dar cuenta la presunción general (suponiendo que exista) de que las prácticas que de hecho los satisfacen son eficientes en el sentido utilitarista.

Si quiere uno seguir empleando los conceptos del utilitarismo clásico, tendrá que decir, para salir al paso de esta crítica, que por lo menos las funciones de utilidad inviduales o sociales tienen que ser definidas de modo que no se otorgue valor alguno a la satisfacción de intereses cuyas pretensiones representativas violen los principios de la justicia. De este modo es posible, sin duda, incluir estos principios dentro de la forma de la concepción utilitarista; pero hacerlo es, por supuesto, modificar enteramente su espíritu como concepción moral. Pues es incorporar principios que no pueden entenderse sobre la base de una decisión administrativa de orden superior orientada a la máxima satisfacción de deseos.

Tal vez valga la pena señalar que esta crítica al utilitarismo no depende de que interpretemos, o no, los dos presupuestos antes señalados –el de que los individuos tienen funciones de utilidad similares y el de la utilidad marginal decreciente– como proposiciones psicológicas que deberían ser confirmadas o refutadas por la experiencia, o como principios morales o políticos expresados en un lenguaje algo técnico. Ciertamente tiene algunas ventajas tomarlos en el segundo

sentido[21]. Ante todo, podría uno decir que esto es lo que Bentham y otros realmente querían significar con ellos, por lo menos tal como se pone de manifiesto en la forma como los emplearon en sus argumentos en favor de reformas sociales. Más importante es que podría sostenerse que la mejor forma de defender los puntos de vista del utilitarismo clásico es interpretar esos presupuestos como principios morales y políticos. Es dudoso que, tomados como proposiciones psicológicas, sean verdad respecto de los hombres en general tal como los conocemos en condiciones normales. Por otra parte, los utilitaristas no habrían querido proponerlos meramente como principios de legislación operativos prácticos, o como máximas convenientes para dirigir la reforma, dados los sentimientos igualitarios de la sociedad moderna[22]. Puestos en el aprieto, podrían muy bien haber invocado la idea de que en ciertos aspectos relevantes los hombres tienen una capacidad más o menos igual, si se les dan iguales oportunidades en el mareo de una sociedad justa. Pero si la anterior argumentación respecto de la esclavitud es correcta, entonces poco importa que concedamos que esos presupuestos son principios morales y políticos. Ver a los individuos como líneas igualmente fecundas para la asignación de beneficios, incluso cuando se hace como cuestión de principio moral, no elimina la errónea noción de que la satisfacción de deseos tiene valor en sí misma, con independencia de las relaciones entre personas en cuanto miembros de una práctica común e independientemente también de las pretensiones recíprocas que la satisfacción de intereses representa. Para ver el error de esa idea hay que abandonar por completo la concepción de la justicia como decisión administrativa y referirse a la noción de la justicia como equidad: que quienes participan en una práctica común son considerados como poseedores de una libertad original e igual y que sus prácticas comunes se consideran injustas, a no ser que sean acordes con principios que personas puestas en esas circunstancias y relacionadas de ese modo podrían libremente acordar las unas frente a las otras, y así aceptarlos como equitativos. Una vez que el acento se pone en el concepto de mutuo reconocimiento de principios por quienes participan en una práctica común cuyas reglas han de defi-

[21] *Vid.* D. G. RITCHIE: *Natural Rights,* London, 1894, pp. 95 y ss. y 249 y ss. En este punto ha insisitido también reiteradamente Lionel Robbins: Cfr. *An Essay on the Nature and Sifnificance of Economic Science,* 2ª ed. (London, 1935), pp. 134-143, «Interpersonal Comparisons of Utility: A comment», *Economic Journal,* XLVIII (1938), pp. 635-641, y más recientemente, «Robertson on Utility and Scope», *Economica,* n.s., XX (1953), pp. 108 y ss.

[22] Así cree Sir Henry Maine que Bentham podría haberlos concebido. Cf. *The Early History of Institutions* (London, 1875), pp. 398 y ss.

nir sus diversas relaciones y dar forma a sus recíprocas reclamaciones, resulta claro que acceder a una pretensión cuyo principio no sería reconocido por todos en la posición general (esto es, en la posición en que las partes se proponen y reconocen principios unas ante otras) no es una razón para adoptar una práctica. Desde este punto de vista, el trasfondo de la pretensión la excluye de toda consideración; que pueda representar un valor en sí misma es algo que resulta de concebir a los individuos como líneas independientes para la asignación de beneficios, como personas aisladas que se encuentran en la condición de quien reclama una generosidad administrativa o benevolente. En ocasiones, las personas se encuentran así unas respecto de otras; pero éste no es el caso general ni, lo que es más importante, tampoco es el caso cuando se plantea el problema de la justicia de las prácticas mismas, en las que los partícipes se encuentran en diversas relaciones que hay que evaluar con arreglo a criterios que es de esperar que puedan reconocer los unos ante los otros. Por ello, la noción de contrato social, con todo lo equivocada que pueda estar como historia, y pese a los excesos en que haya podido incurrir como teoría general de la obligación social y política, adecuadamente interpretada expresa una parte esencial del concepto de justicia[23].

8. Por vía de conclusión me gustaría hacer dos observaciones: en primer lugar, la modificación originaria del principio utilitarista (la cual exige que los cargos y posiciones definidos por las prácticas sean iguales, a no ser que sea razonable suponer que el hombre representativo de cada uno de los cargos encontraría ventajosa la desigualdad), por leve que a primera vista pueda parecer, lleva tras de sí una diferente concepción de la justicia. He intentado mostrarlo desarrollando el concepto de justicia como equidad e indicando cómo esta noción implica la mutua aceptación, desde una posición general, de los principios en que se funda una práctica, y cómo esto a su vez requiere la exclusión de toda consideración de las pretensiones que violan los principios de la justicia. Así, esa leve alteración del principio utilitarista saca a la luz otra familia de nociones y otro modo de enfocar el concepto de justicia.

En segundo lugar, me gustaría señalar también que me he ocupado del concepto de justicia. He intentado exponer los tipos de prin-

---

[23] Así, no andaba Kant tan errado cuando interpretó el contrato original meramente como una «Idea de la razón»; con todo, seguía pensando en él como criterio general de lo recto, que además proporcionaría una teoría general de la obligación política. *Vid.* la segunda parte de *Ubre den Gemeinspruch* (1973). Por mi parte, me he inspirado en la teoría contractualista no para extraer una teoría de la obligación política, sino para aclarar el concepto de justicia.

cipios sobre los que puede decirse que descansan los juicios concernientes a la justicia de las prácticas. El análisis tendrá éxito en la medida en que exprese los principios involucrados en esos juicios cuando son hechos por personas competentes sobre la base de deliberación y reflexión[24]. Ahora bien, puede suponerse que todo el mundo tiene un concepto de justicia, puesto que en la vida de toda sociedad tienen que existir al menos algunas relaciones en las que las partes se consideran a sí mismas en las circunstancias y relaciones que el concepto de justicia como equidad requiere. Las sociedades diferirán unas de otras no en tener o dejar de tener esta noción, sino en la extensión de los casos a los que se aplica y en la importancia que le atribuyen en comparación con otros conceptos morales.

Para entender estas diferencias, así como las razones de que existan, se necesita una firme comprensión del concepto mismo de justicia. Ningún estudio del desarrollo de las ideas morales y de las diferencias que existen entre ellas es más pertinente que el análisis de los conceptos morales fundamentales de los que tiene aquél que depender. Es por ello por lo que he intentado ofrecer un análisis del concepto de justicia que sería de aplicación general, con independencia de en qué medida ese concepto pueda formar parte de una determinada moralidad, y que puede emplearse para explicar el curso de los pensamientos de los hombres sobre la justicia y sus relaciones con otros conceptos morales. Cómo ha de emplearse para este propósito es un vasto tema del que, por supuesto, no puedo ocuparme en este momento. Lo menciono sólo para subrayar que me he ocupado del concepto mismo de justicia y para indicar qué utilidad pienso yo que tiene tal análisis.

---

[24] Para una ulterior discusión de la idea aquí expresada, vid. mi artículo «Outline of a Decisión Procedure for Ethics», *Philosophical Review,* LX (1951), pp. 177-197 [en este mismo volumen, 1]. Para un análisis que en muchos puntos es similar, aunque emplea la noción de observador ideal en lugar de la de juicio considerado de una persona competente, *vid.* Roderick FIRTH: «Ehical Absolutism and the Ideal Observer», *Philosophy and Phenomenological Research,* XII (1952), pp. 317-345. Si bien entre los dos tratamientos son más importantes las semejanzas que las diferencias, un análisis basado en la noción de juicio considerado de una persona competente, por basarse en un tipo de juicio, puede resultar más útil para entender los rasgos del juicio moral que un análisis basado en la noción de un observador ideal –aunque esto está por demostrar–. Quien rechaza las condiciones impuestas a un juicio considerado de una persona competente no podría seguir afirmando en absoluto que juzga. Esto parece más fundamental que el hecho de que rechace las condiciones de la observación, ya que no parece que éstas sean aplicables, en un sentido ordinario, al caso de hacer un juicio moral.